

# HUMANITAS

4-5

**FRANZ OVERBECK**

**A.U. SOMMER • M. HENRY • N. PETER  
J.E. WILSON • F. BESTEBREURTJE  
J.-CH. EMMELIUS • A. PELLEGRINO  
CH. STAHMANN • G. LEGHISSA**

**C. PRANDI**, *Conflitto e utopia nelle chiese.  
La prospettiva socio-storica di Jean Ségu*

**P. BECCHI**, *Proposte per una riformulazione della legge  
sul testamento biologico*

**MORCELLIANA**

---

## SOMMARIO

HUMANITAS - N.S. - ANNO LXIV - N. 4-5 - LUGLIO-OTTOBRE 2009

BERTOLETTI I., <i>Sul caso Boffo. Il potere, l'informazione e la democrazia liberale</i> . . . . .	571
--	-----

## Franz Overbeck

a cura di Antonia Pellegrino

<i>Introduzione</i> . . . . .	573
SOMMER A.U., <i>Genealogia di comunanze e divergenze. Franz Overbeck e Friedrich Nietzsche</i> . . . . .	578
HENRY M., <i>È possibile un futuro per la teologia nel mondo moderno?</i> . . . .	589
PETER N., <i>L'epistolario di Franz Overbeck e la sua teoria della lettera come genere</i> . . . . .	606
WILSON J.E., <i>Il senso dell'autobiografia in Franz Overbeck</i> . . . . .	629
BESTEBREURTJE F., <i>Leggere o interpretare? Alcune osservazioni sul significato dell'esegesi secondo Franz Overbeck</i> . . . . .	651
EMMELIUS J.-CH., <i>Osservazioni sull'uso overbeckiano del concetto di «storia profana della Chiesa»</i> . . . . .	671
PELLEGRINO A., <i>Scrivere per un «pubblico limitato». Le strategie di pubblicazione di Franz Overbeck</i> . . . . .	702
STAHMANN CH., <i>Occidentalismo teologico. Franz Overbeck sull'Oriente e l'Islam</i> . . . . .	732
LEGHISSA G., <i>«Il giubilo più tremendo deve essere il morire di un dio». Franz Overbeck e la filosofia del Novecento</i> . . . . .	764

### NOTE E RASSEGNE

PRANDI C., <i>Conflitto e utopia nelle chiese. La prospettiva socio-storica di Jean Séguy</i> . . . . .	789
BECCHI P., <i>Proposte per una riformulazione della legge sul testamento biologico</i> . . . . .	809

### CRONACHE

NODARI F., <i>Etica e arte del vivere</i> . . . . .	818
---	-----

Recensioni . . . . . 825

C. Gianotto, *I vangeli apocrifi. Un'altra immagine di Gesù* (R.M. Parrinello), 825 - E. Bianchi, *Ascoltare la Parola. Bibbia e Spirito. La «lectio divina» nella Chiesa* (G. Colombi), 828 - F. Pagnotta, *Cicerone e l'ideale dell'aequabilitas. L'eredità di un antico concetto filosofico* (G.E. Manzoni), 831 - Benedetto da Mantova - Marcantonio Flaminio, *Il beneficio di Cristo*, a cura di S. Caponetto e Wesley J., *La perfezione dell'amore. Sermoni*, a cura di F. Cavazzutti Rossi, intr. di P. Ricca (M. Cavarzere), 832 - G. Adornato, *Paolo VI. Il coraggio della modernità* (D. Lorenzini), 834 - S. Zucal, *María Zambrano. Il dono della parola* (S. Bignotti), 837 - J. Bolyai, *La scienza assoluta dello spazio*, tr. e cura di R. Pettoello (P. Valore), 840 - L. Cecchinell, *Le voci di Bardiaga* (M. Vercesi), 842

Schede . . . . . 844

L. Savarino (ed.), *Laicità della ragione, razionalità delle fede? La lezione di Ratisbona e repliche* (A. Aguti), 844 - P. Boitani-G. Bonfrate-M. Simonetti (eds.), *Il viaggio dell'anima* (G. Carazzali), 844 - Ausonio, *Epigrammi*, a cura di L. Canali (G. Carazzali), 845 - V.E. Frankl, *Lettere di un sopravvissuto. Ciò che mi ha salvato dal lager* (A. Pozzi), 846 - V. Gaiduk, *Čechov «un impressionista»*. *Storie inedite e segrete* (C. Stella), 847

Libri ricevuti . . . . . 848

HANNO COLLABORATO

*Antonia Pellegrino*, dottore di ricerca, Scuola Normale Superiore di Pisa, e docente di Filosofia e Storia nei Licei - *Andreas Urs Sommer*, libero docente, Seminario di Filosofia dell'Università di Freiburg i.Br., e collaboratore del progetto «Nietzsche-Kommentar» della Akademie der Wissenschaften di Heidelberg - *Martin Henry*, docente di Teologia sistematica, St. Patrick's College, Maynooth - *Niklaus Peter*, dottore di ricerca, Università di Basilea, pastore del Fraumünster di Zurigo e membro della Commissione per l'edizione critica delle opere di Overbeck - *John Elbert Wilson*, docente di Storia della Chiesa, Theological Seminary, Pittsburgh - *Frank Bestebreurtje*, dottore di ricerca, Università di Basilea - *Johann-Christoph Emelius*, emerito di Pedagogia della religione, Evangelische Fachhochschule, Hannover - *Christian Stahmann*, dottore di ricerca, Università di Heidelberg, e pastore della Chiesa evangelica di Mündingen - *Giovanni Leghissa*, assegnista e docente a contratto di Filosofia della scienza, Università di Udine - *Carlo Prandi*, docente di Sociologia delle Religioni, Università di Parma - *Paolo Becchi*, docente di Filosofia del diritto, Università di Genova - *Francesca Nodari*, dottoranda in Filosofia, Università di Trieste.

GIOVANNI LEGHISSA

«IL GIUBILO PIÙ TREMENDO DEVE ESSERE  
IL MORIRE DI UN DIO»

*Franz Overbeck e la filosofia del Novecento»*

1. Non pare siano molte le tracce lasciate da Overbeck all'interno del panorama filosofico novecentesco. Istituzionalmente teologo, la sua ricezione ha forse sofferto del fatto che la filosofia novecentesca non ha tendenzialmente mostrato un grande interesse a portare avanti un dialogo con la teologia. Stupisce tuttavia che si sia prestata così poca attenzione al fatto che Overbeck è stato un teologo molto *sui generis*, essendosi svolta la sua ricerca storico-critica senza presupporre la fede<sup>1</sup> – ed è chiaro che una teologia che non presupponga l'esperienza della fede è una teologia per modo di dire<sup>2</sup>.

A compensare tale stato di cose vi è però il fatto che quanti hanno invece scelto Overbeck come proprio interlocutore non sono da annoverare tra le figure minori del pensiero novecentesco. Non deve sorprendere che si tratti di figure che hanno dialogato a fondo anche con Nietzsche – ma per una volta sarà mia cura non tirare in ballo quest'ultimo, e ciò non solo per rendere giustizia all'autonomia delle ricerche intraprese da Overbeck, quanto perché sulle questioni cui in seguito si rivolgerà la mia attenzione è proprio il dialogo con Overbeck a essersi rivelato fecondo e produttivo.

Tre saranno gli autori presi in esame: Heidegger, Löwith e Blumenberg. Ma, prima di procedere, è necessario premettere una precisazione di natura metodologica. L'intento qui perseguito non è tanto di natura storico-ricostruttiva, quanto teoretico-sistemica. Tale scelta si motiva nel modo seguente: posto che il moderno costituisca non solo un'epoca storica, ma

---

<sup>1</sup> Cfr. F. Overbeck, *Selbstbekenntnisse*, a cura di E. Vischer, Schwabe, Basel 1941, p. 141, e la voce *Theologie (meine)* nel *Kirchenlexicon*: F. Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 5, *Kirchenlexicon Texte. Ausgewählte Artikel J-Z*, a cura di B. von Reibnitz in collab. con M. Stauffacher-Schaub, Metzler, Stuttgart-Weimar 1995, pp. 495-502.

<sup>2</sup> Sebbene siano di non poco momento le domande "inevase" lasciate da Overbeck in eredità ai colleghi teologi – per riprendere la nota espressione barthiana in riferimento a Overbeck, ripresa poi nel titolo di un'importante raccolta di saggi dedicata a Overbeck: R. Brändle-E.W. Stegemann (eds.), *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum*, Kaiser, München 1988. Su ciò si veda anche M. Henry, *Franz Overbeck: Theologian? Religion and History in the Thought of Franz Overbeck*, Lang, Frankfurt a.M. 1995.

anche un modo di essere, un insieme di atteggiamenti antropologicamente rilevanti, i quali implicano una presa di distanza rispetto alle religioni nate prima del moderno e che, nei confronti del moderno, avanzano pretese di legittimità anche sul piano antropologico, allora la domanda centrale da porsi è questa: come concepire il fondamento religioso del moderno stesso? All'interno di tale interrogazione non opera solo l'idea che non vi sia una costitutiva incompatibilità tra religione e modernità. A un livello più profondo, è qui in gioco la volontà di esplorare la possibilità che il moderno sia latore di istanze comprensibili a partire da una volontà mitopoietica autonoma; quest'ultima parte certo da un dialogo con esperienze religiose sorte prima e al di fuori della modernità, ma a tale dialogo non è interamente riconducibile<sup>3</sup>. Come si cercherà di mostrare, è all'interno dello spazio problematico dischiuso da tale domanda che si lascia cogliere anche la posta in gioco del dialogo che i tre autori presi in esame nelle riflessioni seguenti hanno intrapreso con il pensiero di Overbeck.

2. Partiamo con un *locus* assai noto dell'opera heideggeriana in cui viene menzionato Overbeck. Si tratta della *Prefazione*, scritta nel 1970, alla conferenza dal titolo *Phänomenologie und Theologie*, tenuta per la prima volta a Tubinga nel 1927. Lo scritto principale di Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, viene messo in relazione con la prima delle *Considerazioni inattuali* di Nietzsche – ciò che, dal punto di vista filologico, è assolutamente corretto<sup>4</sup>. E si afferma che il pensiero contenuto in tali lavori, pur a distanza di anni, nulla ha perduto della sua attualità – almeno per quei pochi che ancora pensano e sanno «permanere di fronte all'inaccessibile, dicendo, interrogando»<sup>5</sup>. Ma vediamo innanzi tutto i contenuti della conferenza, al fine di comprendere il senso di questo rimando. In essa è contenuta una presa di posizione assai netta in merito al rapporto che, secondo il pensatore della Foresta Nera, deve intercorrere tra teologia e riflessione filosofica. Filosofia e teologia sono saperi distinti, che possono incontrarsi secondo una modalità ben precisa: poiché la teologia serve non solo a chiarire i contenuti della fede, ma serve anche a dila-

<sup>3</sup> Per un inquadramento più ampio di tale problematica, mi permetto di rimandare a G. Leghissa, *Il dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna*, Medusa, Milano 2004.

<sup>4</sup> Su ciò, cfr. A.U. Sommer, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur «Waffengenossenschaft» von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Akademie, Berlin 1997.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Segnavia*, a cura di F.-W. von Hermann, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 4.

tare ed estendere l'evento cristico, ovvero la rigenerazione individuale e collettiva che dalla fede nel Cristo morto e risorto scaturisce, essa si pone in una posizione di assoluta estraneità rispetto alla filosofia, la quale non può in nessun caso presupporre l'esperienza della fede; d'altra parte, poiché la filosofia, in quanto ontologia, ha il compito di chiarire preliminarmente il rapporto dell'uomo con l'essere prima che questo venga compreso all'interno di questa o quella scienza positiva, la filosofia può fungere come quel «correttivo ontologico che indica formalmente il contenuto ontico, cioè precristiano, dei concetti teologici fondamentali»<sup>6</sup>. Concessione importante, che evidentemente andava incontro alle esigenze di chi, come Bultmann, l'amico e collega durante il soggiorno marburghese di Heidegger, in quegli stessi anni metteva a frutto i risultati della *Daseinanalyse* heideggeriana per fondare il proprio discorso teologico<sup>7</sup>. Ma al tempo stesso pare che a Heidegger premeva con altrettanta forza mantenere una netta distanza rispetto a ogni possibile inglobamento della filosofia – e, più precisamente, della *propria* filosofia – da parte della teologia: «La filosofia, però, può essere ciò che è, anche senza svolgere effettivamente questa funzione di correttivo». Ciò accade perché quel particolare rapporto tra filosofia e teologia secondo il quale la filosofia offrirebbe un correttivo ontologico dei concetti teologici «non esclude, ma implica, che la *fede*, nel suo nucleo più intimo, ossia come specifica possibilità di esistenza, resti il nemico mortale di quella *forma di esistenza*, di fatto estremamente variabile, che è propria essenzialmente della *filosofia*»<sup>8</sup>. Questo passaggio è importante: Heidegger non si limita dunque a postulare la coesistenza tra due forme di sapere separate che, pur a partire da presupposti diversi, rivolgono lo sguardo alla storicità del *Dasein* – coesistenza che non deve in alcun modo trasformarsi in sovrapposizione; più in profondità, Heidegger rivendica per la filosofia un tipo particolare di autonomia, che si lascia cogliere a partire dal fatto che la filosofia non è riflessione teorica, riflessione cioè su un campo og-

<sup>6</sup> *Ibi*, p. 19.

<sup>7</sup> Sui dibattiti suscitati dall'utilizzo bultmanniano delle categorie heideggeriane, si vedano: J.M. Robinson e J.B. Cobb Jr. (eds.), *The Later Heidegger and Theology*, Harper & Row, New York 1963; G. Noller (ed.), *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, Kaiser, München 1967; e il più recente O. Pöggler, *Heidegger und Bultmann. Philosophie und Theologie*, in M. Happel (ed.), *Heidegger – neu gelesen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, pp. 41-53. Sul rapporto complessivo tra teologia e filosofia heideggeriana, resta imprescindibile: A. Gethmann-Sieft, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Alber, München 1974 (in part. pp. 139-266).

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 22.

gettuale posto al di fuori del soggetto che ne interroga le specifiche modalità d'essere, ma è prassi, è modo d'essere, è *Erfahrung des Denkens*.

La presa di distanza nei confronti del sapere teologico, che in tal modo ha luogo, è netta e decisa; al tempo stesso, si tratta di una presa di distanza che potremmo definire elegante, rispettosa dell'autonomia del teologico. Tuttavia, tale riconoscimento dell'autonomia del teologico non deve fuorviare. In primo luogo, non è da escludere che tali concessioni siano frutto delle circostanze in cui la conferenza ebbe luogo<sup>9</sup>. In secondo luogo, va osservato che il pensiero heideggeriano, nella misura in cui aspira a rendere possibile il superamento e la cancellazione di ogni cesura tra la riflessione e la dimensione vitale da cui essa scaturisce, non è affatto disposto a dialogare su un piano di parità con altre discipline. Ciò vale in particolar modo per il dialogo con quelle discipline che hanno per oggetto la storicità dell'esperienza umana. E tra queste rientra *in toto* proprio la teologia, che riflette non solo sulla storicità dell'evento cristico che di essa sta a fondamento, ma anche sulla storicità del modo in cui tale evento ha determinato l'autocomprensione delle varie comunità di credenti nel corso del tempo. A guidarci nella nostra indagine sarà dunque la tesi secondo cui l'interrogazione heideggeriana del nesso tra essere e tempo, tra l'esperienza del senso e la temporalità che struttura tale esperienza, intende risolvere in sé ogni altra forma di interrogazione della storicità. Tale assunto interpretativo ci permetterà anche di far emergere con maggior chiarezza quale significato abbia il rimando a Overbeck collocato, retrospettivamente, in margine alla conferenza del 1927.

Diversamente da quanto accadrà poi in Bultmann, Overbeck non arretra di fronte a nessuna delle conseguenze del metodo storico-critico applicato allo studio del Nuovo Testamento<sup>10</sup>. In modo schematico, si può infatti affermare che Bultmann elabora la tesi del «nucleo kerygmatico» al fine di arginare le conseguenze devastanti di una storicizzazione totale dell'esperienza religiosa cristiana<sup>11</sup> – fatto, questo, non privo di una certa paradoss-

<sup>9</sup> A conferma di ciò, si veda anche l'*Appendice* alla conferenza, scritta nel 1964, e pubblicata sempre nella raccolta *Wegmarken (Segnavia)* immediatamente dopo il testo della conferenza del 1927 (*ibi*, pp. 24-33).

<sup>10</sup> E ciò sin dagli inizi della propria carriera. Cfr. F. Overbeck, *Über Entstehung und Recht einer reinen historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie*, in Id., *Werke und Nachlaß. Schriften bis 1873*, a cura di E.-W. Stegemann e N. Peter, Metzler, Stuttgart-Weimar 1994, pp. 75-106. Su ciò, cfr. A. Pellegrino, *La città piena di idoli. Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*, ETS, Pisa 2005.

<sup>11</sup> Cfr. R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, tr. it. a cura di L. Tosti e F. Bianco, Queriniana, Brescia 1973.

salità, se si pensa che egli condusse comunque le proprie ricerche a partire da quel metodo storico-critico che la filologia tedesca del secolo XIX aveva portato a livelli di estremo rigore epistemologico<sup>12</sup> e di cui gli studi biblici nel loro insieme si erano valse per raggiungere risultati che, in parte, sono ancora validi. In Overbeck risulta invece del tutto assente ogni preoccupazione nei confronti delle conseguenze distruttive che l'applicazione di un rigoroso metodo storico-critico allo studio del cristianesimo può avere per l'esperienza religiosa cristiana. Anzi: in uno dei momenti centrali dell'argomentazione complessiva portata avanti in *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, viene mostrata proprio l'inutilità di qualsivoglia tentativo di conciliare modernità e cristianesimo condotto attraverso l'introduzione, in ambito teologico, di un punto di vista storico<sup>13</sup>. I teologi che pensano di poter venire a patti con la modernità mostrando che tutto, nelle origini cristiane, si può spiegare storicamente, al fine di salvare poi un "messaggio spirituale" del cristianesimo, il quale sarebbe compatibile con le esigenze dell'uomo moderno, si illudono, agli occhi di Overbeck, di padroneggiare a proprio vantaggio la dialettica tra *Schale* e *Kern*, tra scorza e nocciolo. Una volta accettata fino in fondo la prospettiva storica, tutto svanisce, tanto la scorza, quanto il nocciolo – ed è inutile dire che tale posizione overbeckiana può essere fatta valere anche nei confronti del «nocciolo kerygmatico» a definire il quale si affaticherà poi Bultmann<sup>14</sup>.

Al di là del tono allusivo, quasi da iniziati, che poteva avere il rimando a Overbeck, indicando in quest'ultimo non solo un possibile interlocutore, ma addirittura un interlocutore che può stare all'altezza di quell'interrogare radicale che deve caratterizzare la *Seinsfrage*, Heidegger ci sta allora dicendo che, ai suoi occhi, la sola teologia possibile è quella che si limita a sottoporre una sorta di materiale grezzo allo sguardo del filosofo, il quale da quel materiale saprà trarre ciò di cui c'è bisogno per giungere a una

<sup>12</sup> Cfr. – ma ovviamente questo è solo un esempio tra i molti possibili – H. Gunkel, *Zur religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1903.

<sup>13</sup> Cfr. F. Overbeck, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, a cura di A. Pellegrino, ETS, Pisa 2000, pp. 63-91. Per un inquadramento complessivo dello «scrittarello» overbeckiano, oltre al testo preposto dalla curatrice italiana alla traduzione citata (A. Pellegrino, *La «teologia del futuro» di Franz Overbeck*, *ibi*, pp. IX-LXXVIII), mi limito a rimandare a N. Peter, *Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur «Christlichkeit unserer heutigen Theologie»*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1992.

<sup>14</sup> Se c'è qualcosa di cui preoccuparsi, sono eventualmente le conseguenze in senso lato pastorali ed ecclesiologiche della radicale storicizzazione dell'esperienza religiosa cristiana: cfr. F. Overbeck, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, cit., pp. 99 ss.



considerazione autentica della storicità dell'esperienza umana? Ci sta dicendo, in altre parole, che la sola teologia compatibile con l'interrogazione filosofica è una teologia che non pretende di ricavare dal proprio oggetto di studio altro che un esempio di come opera concretamente l'essere storico? Che la questione possa esser posta davvero in termini tanto radicali – e così poco “amicali” in vista di un possibile dialogo tra teologia e filosofia – non si lascia affermare solo nei confronti dello Heidegger maturo, ormai impegnato a trovare, nel dialogo con Hölderlin, le vie per un possibile superamento del dio dell'ontoteologia – e dunque del Dio cristiano. Tale ipotesi ha una sua plausibilità anche se volgiamo lo sguardo all'utilizzo del tutto strumentale che già il giovane Heidegger fece dei materiali offerti dalla ricerca storica e teologica<sup>15</sup> in vista di una comprensione dell'esperienza religiosa cristiana. Quest'ultima offrì infatti l'occasione per una messa a punto di ciò che a Heidegger, sin dall'inizio del suo *Denkweg*, stava maggiormente a cuore, ovvero una comprensione puramente filosofica di quei processi precategoriali da cui muove ogni categorizzazione e che però risultano irrimediabilmente perduti se a essi ci si avvicina filtrandoli attraverso l'apparato filosofico tradizionale.

Sin dal periodo in cui mette a frutto le innovazioni introdotte nel dibattito filosofico tedesco dalle *Ricerche Logiche* husserliane, Heidegger mostra la volontà di discostarsi dall'impianto teorico in senso lato neokantiano all'interno del quale si muovevano più o meno tutti coloro che partecipavano al dibattito sulla genesi delle forme categoriali. Da Husserl Heidegger apprende la necessità di combattere ogni posizione riconducibile allo psicologismo, apprende a vedere come un acquisto definitivo dell'indagine filosofica la nozione di *Geltung* («valore», «validità»), desunta da Lotze, senza la quale difficilmente sarebbe possibile definire in modo corretto il peculiare statuto della dimensione categoriale, e apprende infine a mettere in stretta correlazione il «valere» delle categorie con l'esperienza del soggetto

---

<sup>15</sup> L'accostamento – ma si dovrebbe forse dire l'intreccio – di teologia e indagine storica ha qui un senso specifico, riferito al peculiare statuto disciplinare della teologia in area tedesca. Si tratta di un intreccio sul carattere problematico del quale proprio Overbeck non ha mai cessato di riflettere. Quanto a Heidegger, egli inizia la sua carriera di filosofo in un contesto in cui si erano ormai sopiti i dibattiti sulla necessità o meno di separare gli studi teologici da quelli strettamente storico-religiosi (ad esempio, cfr. A. von Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte* [1901], in Id., *Reden und Aufsätze*, vol. 2, Töpelmann, Giessen 1904, pp. 161-187). Per una ricostruzione della questione, cfr. K. Rudolph, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Brill, Leiden-New York-Köln 1992, e S. Hjelde, *Die Religionswissenschaft und das Christentum*, Brill, Leiden-New York-Köln 1994 (in part. pp. 87-125).

che di esse si serve per «mettere in forma» la propria esperienza. Ma altrettanto chiaramente si manifesta, nelle prime prove filosofiche di Heidegger, la volontà di radicalizzare la fenomenologia e di torcerla sino al punto in cui diviene possibile far saltare ogni tipo di mediazione tra il concreto vissuto in cui il soggetto sperimenta le cose stesse e la riflessione filosofica che di tale vissuto deve dar conto<sup>16</sup>. Iniziando a porre le basi per quell'allontanamento dalla fenomenologia che si compirà in modo irrevocabile a partire dal periodo marburghese e culminante con la pubblicazione di *Sein und Zeit*, il giovane Heidegger intende trasformare la filosofia in un'osservazione il più possibile diretta – non filtrata cioè da presupposti desunti da una “teoresi” non originaria – di ciò che accade nel corso dell'esperienza. Ed è in questo contesto e a partire da tali presupposti che va compreso l'interesse filosofico di Heidegger sia per l'*Urchristentum* che per il pensiero di Agostino e la mistica tedesca medievale<sup>17</sup>.

Già nelle lezioni tenute nel *Kriegsnotsemester* del 1919 Heidegger si chiedeva se in quel «comportamento verso qualcosa» che caratterizza la fenomenologia non vi fosse un «momento invincibile di teorizzazione»<sup>18</sup>, che finisce con il condurre a un'oggettivazione che occulta anziché disvelare il dato dell'esperienza. Ciò che si tratta di mettere in atto, allora, è una descrizione di come il «qualcosa», pur restando ciò che caratterizza, nella sua vuota formalità, ogni possibile rapporto ai diversi ambiti oggettuali, si dia a vedere già all'interno dell'intatta «energia vitale» che innerva i vissuti e il loro dirigersi costante verso questo o quell'ambito mondano. Ora, tra gli ambiti esperienziali che Heidegger nomina per rendere chiaro questo punto vi sono il «passare da un mondo esperienziale in uno genuinamente altro»,

<sup>16</sup> Indicative in tal senso le prime prove teoriche importanti, compiute ancora sotto la guida del maestro, Heinrich Rickert: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, del 1914, e lo scritto di abilitazione, del 1916, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (entrambi raccolti nel primo volume della *Gesamtausgabe*; per la tr. it. cfr. M. Heidegger, *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, a cura di A. Babolin, La Garangola, Padova 1972 e Id., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, a cura di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari 1974).

<sup>17</sup> Una dimostrazione rigorosa di questo assunto interpretativo si ha ora in S. Poggi, *La logica, la mistica, il nulla. Un'interpretazione del giovane Heidegger*, Edizioni della Normale, Pisa 2006, a cui si rimanda per ulteriori approfondimenti. Per contro, in K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in O. Pöggeler (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin 1969, pp. 140-168, si tenta di vedere nell'incontro giovanile con la temporalità kairitica del protocristianesimo il principale punto di partenza di ciò che poi diverrà il filo conduttore della ricerca heideggeriana sul nesso tra essere e tempo.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli 1993, p. 114.

oppure «momenti di vita particolarmente intensa»<sup>19</sup>. Nelle lezioni tenute nel semestre invernale del 1920/21, intitolate *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, dopo un'ampia sezione metodologica, culminante nella definizione della nozione di «indicazione formale»<sup>20</sup>, Heidegger analizza non a caso l'esperienza della rigenerazione e del passaggio «da un mondo esperienziale in un uno genuinamente altro» delle prime comunità cristiane alla luce della testimonianza paolina. La ricognizione heideggeriana dei testi paolini (*Lettere ai Tessalonicesi e ai Galati*) – analisi di cui qui non è possibile dar conto in maniera estesa<sup>21</sup> – porta a mostrare come l'esperienza della temporalità che caratterizza l'attesa dell'*éschaton* serve solo più come esempio di un modo specifico di costituirsi della soggettività rispetto al tempo: «La religiosità cristiana – afferma infatti Heidegger – vive la temporalità in quanto tale»<sup>22</sup>. Si tratta di una temporalità di cui l'apostolo coglie l'intreccio con la concretezza della «situazione» (un termine, quest'ultimo, centrale nell'analisi heideggeriana). E tale concretezza emerge in particolar modo nell'attesa della *parousía*, che non viene vissuta a partire dall'attesa che scaturisce dalla domanda circa il momento futuro in cui il Signore farà ritorno<sup>23</sup> (così come, va aggiunto, la speranza cristiana non è in alcun modo riconducibile alla fede nell'immortalità); la *parousía*, piuttosto, viene vissuta come trasformazione dell'esistenza, come un «esser-divenuti» che comporta un radicale mutamento. Ciò che a Heidegger sembra importare maggiormente è che di questo mutamento la comunità protocristiana detiene un «sapere» che non è di natura teoretica: accogliendo la predicazione, il cristiano entra in una interazione (*Wirkungszusammenhang*) con il proprio Dio, la quale è di per sé fattore di trasformazione. Il segno che permette di riconoscere tale trasformazione è dato dal diverso rapporto che il cristiano instaura con il proprio ambiente: in virtù di quella contrazione kairotica del tempo (cfr. *1Cor* 7, 29) che, in definitiva, coincide con

<sup>19</sup> *Ibi*, p. 117.

<sup>20</sup> Nozione di «indicazione formale» che giustamente è stata vista come il principale strumento teorico con cui opera Heidegger nella prima fase del suo pensiero: cfr. Th. Kiesel, *Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers. Heidegger als Lehrer. Begriffsskizze an der Wandtafel*, in M. Happel (ed.), *Heidegger – neu gelesen*, cit., pp. 22-40.

<sup>21</sup> Cfr. L. Savarino, *Filosofia e temporalità. Heidegger e il cristianesimo prima di Essere e tempo*, in «Discipline filosofiche» 9/2(1999), pp. 39-73, in cui si prende in esame anche il corso su Agostino, tenuto nel semestre estivo del 1921.

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, a cura di M. Jung, Th. Regehly e C. Strube, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003, p. 118.

<sup>23</sup> Cfr. *ibi*, pp. 143-145.

l'attesa della *parousía*, si ha un'interruzione del corso normale dell'esistenza: «la vita cristiana non procede in modo lineare, ma è infranta»<sup>24</sup>. Tale «esser-infranto» (*Gebrochenheit*) sospende i rapporti normali, abituali, con il mondo-ambiente, il quale continua sì a sussistere, ma viene esperito a partire da quel cambiamento che l'aver accolto la predicazione porta con sé. Si fa dunque chiaro che Heidegger si sforza di trovare nell'esperienza descritta da Paolo ciò che intendeva mostrare applicando la nozione di «indicazione formale». Il cristiano coglie la fatticità della propria esistenza nella concretezza del suo svolgersi, e ciò senza staccarsi da essa (si giungerebbe a tale esito se l'attesa della *parousía* fosse l'attesa di un «tempo a venire»), ma immettendola in un «contesto di attuazione» più vasto, reso accessibile in virtù dell'incontro con quel «qualcosa» che è oggetto di attesa. Non diversamente, quel particolare atteggiamento verso l'esistenza a cui la filosofia permette di accedere in virtù dell'indicazione formale fa cogliere i nessi di ogni possibile riferimento agli oggetti dell'esperienza attraverso un movimento che sospende la determinatezza con cui gli oggetti ci sono dati di volta in volta, nel loro mostrarsi da un unico lato; tuttavia, ciò non comporta una contemplazione di tipo teoretico di questi stessi nessi, non comporta l'attribuzione all'esperienza di un senso che a questa si aggiungerebbe dal di fuori. In virtù dell'indicazione formale si coglie insomma sia come gli oggetti ci sono sempre dati secondo una modalità specifica, sia il fatto che questa modalità non può essere avulsa da un contesto più vasto di determinazioni possibili, le quali trovano nella soggettività il loro punto di raccordo e di convergenza.

Un discorso non diverso si può fare in rapporto alla mistica tedesca, che avrebbe dovuto divenire oggetto di un corso da tenersi nel semestre invernale 1918-19 e di cui ci sono rimasti gli appunti preparatori. Ovviamente Heidegger nella mistica medievale non va certo alla ricerca di un presunto aspetto irrazionale che in essa si lascerebbe cogliere<sup>25</sup>. Il nulla che il mistico pone al centro del proprio discorso è il punto di arrivo di una speculazione, strettamente intrecciata alla concreta esperienza del soggetto, in cui ciò che viene messo a tema è la ricchezza della vita coscienziale. Nel nulla del mistico, «la forma dell'oggettualità in generale diventa oggetto

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 163.

<sup>25</sup> Sul carattere non fondato di qualunque contrapposizione tra razionalità e irrazionalità Heidegger aveva già richiamato la propria attenzione nelle pagine finali dello scritto di abilitazione, e ciò proprio in un contesto in cui si auspicava la necessità di una compenetrazione tra scolastica e mistica medievale: cfr. M. Heidegger, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, cit., pp. 253-254.

assoluto»<sup>26</sup>. Tale assolutezza, che nel pensiero di Eckhart non viene colta al di fuori del soggetto, ma nel fondo dell'anima, permette la percezione di quegli stessi processi alla cui descrizione mira anche il fenomenologo; si tratta dei processi che mettono capo alla costituzione dell'oggetto e che hanno a proprio fondamento il potere della negazione; il nulla del mistico, allora, non è altro che l'espressione di tale potere, in virtù del quale la determinatezza del fenomeno che si dà qui e ora rimanda, *nello stesso tempo*, ad altri modi possibili di manifestazione.

Interrompiamo qui questo brevissimo schizzo della *Auseinandersetzung* heideggeriana con il pensiero cristiano e l'esperienza religiosa che ne sta alla base. Per amor di completezza, va aggiunta almeno la lista degli autori a cui Heidegger si riferisce per dare sostanza alla propria lettura filosofica del cristianesimo: Lutero, Schleiermacher, Dilthey, Troeltsch, Rudolf Otto e Windelband<sup>27</sup>. E va infine osservato che il vero fuoco dell'interesse era allora costituito dalla possibilità di far cortocircuitare la fenomenologia di Husserl con la questione dell'essere così come questa si pone in Aristotele<sup>28</sup> – questione con cui Heidegger inizialmente si incontra grazie al saggio brentano sullo Stagirita<sup>29</sup>. Per capire in che senso nella ricerca del giovane Heidegger si trovi un'eco ben precisa del discorso sul cristianesimo a suo tempo portato avanti da Overbeck, bisogna insistere sul carattere semplicemente esemplare di ciò che Heidegger cerca nell'esperienza religiosa cristiana. Si tratta di un'esemplarità che implica la presenza di un distacco scientifico che non può presupporre né assunti tratti dalla teologia, né, ancor meno, l'esperienza della fede. Questo distacco scientifico nei confronti dell'esperienza religiosa si manifesta con chiarezza nella nota frase contenuta nel corso del semestre invernale del 1921/22, in cui si afferma che la filosofia, «nella sua problematicità radicale che si basa su se stessa, [...] deve essere *a-tea* in senso di principio»<sup>30</sup>. È un ateismo certo peculiare, che

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, cit., p. 400.

<sup>27</sup> Per un'analisi più articolata delle posizioni con le quali Heidegger si confronta in questo periodo, si veda Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993, pp. 67-115.

<sup>28</sup> Su questa triangolazione, in cui si intrecciano l'interesse per il cristianesimo, l'appropriazione della fenomenologia e il dialogo con Aristotele, cfr. A. Fabris, *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (ed.), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 57-106.

<sup>29</sup> Cfr. F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele* (1862), a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995. Sull'argomento, cfr. F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, CEDAM, Padova 1976 e Id., *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, p. 224.

non implica un distacco dalla dimensione religiosa, la quale viene sussunta sotto la forma di quella specifica ascesi che è la vita scientifica. Alle radici di quella che poi, nella tarda riflessione heideggeriana, diverrà la *pietas* del pensiero, tale ascesi venne utilizzata anche per giustificare il proprio allontanamento dalla Chiesa cattolica nella famosa lettera del 9 gennaio del 1919 all'amico e mentore Engelbert Krebs. Qui l'anelito a «vivere da filosofo» serve precisamente a giustificare l'abbandono del «*sistema* del cattolicesimo», abbandono che deve essere inteso come punto di partenza per una comprensione «in senso nuovo» di quella metafisica la cui storia era strettamente intrecciata alla storia del cristianesimo<sup>31</sup>. Nello stesso contesto, infine, va collocata anche la lettera a Löwith del 19 agosto del 1921, in cui Heidegger afferma di considerarsi un «teo-*logo* cristiano»: tale affermazione, infatti, viene spiegata con la volontà di non separare la propria indagine filosofica da quella *existentielle Faktizität* a cui appartiene il fatto di esser radicato in un *milieu* specifico, segnato appunto dalla presenza della tradizione cristiana. Comprendere quest'ultima nella sua radicale storicità, per poter immettere così la storicità della propria provenienza nel tessuto stesso della ricerca teorica e a essa conferire quella concretezza che sparirebbe dalla scena non appena si volesse occultare la propria origine: è in questo senso che va intesa la definizione di sé che Heidegger dà nella lettera.

Alla luce delle considerazioni svolte sin qui, non dovrebbe dunque sembrare azzardato collocare proprio la figura di Overbeck sullo sfondo di un insieme di prese di posizione in cui la religiosità si fonde con l'ascesi della ricerca scientifica e l'interesse per la storia del pensiero cristiano acquista un valore strumentale in vista della chiarificazione di questioni puramente filosofiche. Certo, ricordare che nel 1919 esce, a cura di Bernoulli, l'antologia di testi *Christentum und Kultur*<sup>32</sup> non costituisce forse una pezza d'appoggio troppo solida dal punto di vista filologico. Ma, d'altro lato, va ricordato che l'assoluta mancanza di presupposti teologici che guida l'itinerario di ricerca heideggeriano, il prediligere il tema dello *Urchristentum* quale via di accesso privilegiata all'esperienza cristiana, l'attenzione al modo in cui l'incontro con la filosofia greca ha forgiato l'autocomprensione del cristianesimo, sono problematiche che si ritrovano tanto in Overbeck quanto

<sup>31</sup> Una traduzione della lettera si ha in F. Volpi, *Vita e opere*, in F. Volpi (ed.), *Guida a Heidegger*, cit., pp. 11-12.

<sup>32</sup> Cfr. F. Overbeck, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, edito dal *Nachlaß* a cura di C.A. Bernoulli, Schwabe, Basel 1919 (alcuni capitoli del libro sono disponibili in tr. it. in F. Overbeck, *Cristianesimo e cultura*, a cura di A. Mina e B. Viazzo, Trauben, Torino 2000).

in Heidegger. Pare allora del tutto giustificata l'ipotesi secondo cui l'incontro con Overbeck abbia per lo meno stimolato l'abbandono del «sistema del cattolicesimo» e l'assunzione di un punto di vista radicalmente ateo in vista della chiarificazione filosofica del problema dell'esistenza storica<sup>33</sup>.

3. Va aggiunta un'unica precisazione, che serve, se non a mitigare il peso dell'ipotesi appena esposta, per lo meno a localizzarla nel contesto della produzione del giovane Heidegger sulla quale sin qui si è concentrata l'attenzione. Là dove Heidegger utilizza i materiali offerti dall'esperienza religiosa cristiana per compiere le proprie indagini sulla fatticità dell'esistenza, mostra di conoscere tutto sommato bene la letteratura scientifica allora disponibile sull'argomento. Bousset e Reitzenstein non gli sono ignoti, e se di Weiss cita solo un testo del 1917, ovvero *Das Urchristentum*, è ragionevole supporre che gli sia stata nota l'interpretazione in chiave escatologica del messaggio evangelico contenuta in *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*<sup>34</sup>, la cui prima edizione uscì nel 1892 contribuendo non poco a risvegliare l'interesse degli studiosi per i temi escatologici. Tuttavia, come si può desumere da non pochi riferimenti in merito contenuti nel corso del semestre invernale del 1920/21, il giovane Heidegger guarda dall'alto in basso i risultati a cui era pervenuta l'esegesi neotestamentaria sotto l'influsso della *Religionsgeschichtliche Schule*. Ciò si deve al fatto che per Heidegger l'interpretazione storica del fatto cristiano deve essere condotta secondo le direttive del metodo fenomenologico, per evitare che assunzioni non indagate con sufficiente rigore in merito a ciò che costituisce la «faktische Lebenserfahrung» del primo cristianesimo offuschino il corso dell'indagine<sup>35</sup>. Arroganza del filosofo verso il lavoro dei filologi? Forse. Più probabilmente, però, già qui si incontra quell'atteggiamento di fondo del pensiero heideggeriano che accompagnerà tutta la sua ricerca e che consiste nel voler comprendere la storicità dell'esistenza a partire da un'analisi che, volendo essere priva di presupposti, deve rifiutare anche qualunque risultato a cui si possa esser pervenuti attraverso indagini macchiate da interessi e motivazioni di natura empirica – e indagini di tale tipo, in quest'ottica, sono

<sup>33</sup> Cfr. Th. Kiesel, *War der frühe Heidegger tatsächlich ein «christlicher Theologe»?*, in A. Gethmann-Sieft (ed.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, vol. 2, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, pp. 59-75.

<sup>34</sup> Cfr. J. Weiss, *La predicazione di Gesù sul Regno di Dio* (1900), tr. it. a cura di E. Coppelotti e P. Sabia, D'Auria, Napoli 1993.

<sup>35</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, cit., pp. 152 e 179.

anche le indagini storiche. Nelle riflessioni di Overbeck, invece, non si trova traccia di un qualsivoglia disprezzo verso i risultati a cui poteva esser giunta l'analisi storica del cristianesimo e delle altre religioni antiche.

Tuttavia, questa differenza, che ci è parso comunque doveroso sottolineare, in qualche modo si attenua se ci si interroga su quale sia stato il presupposto, sempre per altro espresso con chiarezza, che ha animato l'intera ricerca overbeckiana. Si tratta del presupposto della finitezza: per Overbeck è finito e in qualche modo chiuso in se stesso tanto l'orizzonte temporale in cui si dipana l'esistenza degli umani che lo storico studia, quanto l'orizzonte temporale entro cui si muove lo storico stesso, e se lo studio della storia ha, per riprendere la questione che Nietzsche si poneva negli anni della loro amicizia basileese, una qualche utilità, questa consiste nel testimoniare tale irriducibile finitezza. Ora, se si tiene fermo questo dato, e se nel contempo si pone mente al modo in cui anche per Heidegger il tema della finitezza abbia avuto un'importanza capitale, allora è possibile gettare una luce diversa sul rapporto che lega la riflessione matura di Heidegger alla figura di Overbeck.

Seppure in modo cursorio, prendiamo dunque in considerazione il tortuoso avvicinamento verso una nuova forma di religiosità tentato da Heidegger a partire dagli anni successivi alla pubblicazione di *Sein und Zeit*. Notiamo intanto che nei corsi marburghesi che preparano la stesura del capolavoro heideggeriano la necessità di un atteggiamento rigorosamente a-teo quale presupposto dell'indagine filosofica viene ribadita con forza: nel corso del semestre estivo del 1925, per esempio, si afferma:

«La ricerca filosofica è e rimane ateismo, e proprio perciò essa può procurarsi la “presunzione del pensiero”; non solo la procurerà a sé, ma costituisce l'interna necessità della filosofia e la sua autentica forza, e proprio in questo ateismo essa diviene ciò che un grande ebbe una volta a dire: “gaia scienza”»<sup>36</sup>.

Significativo, qui, il rimando a Nietzsche, che, assieme a Hölderlin, ben presto diverrà il principale compagno di strada scelto da Heidegger per articolare la *Gottesfrage* che innerva la *Seinsfrage*. Poco dopo, nel corso del semestre estivo del 1928 (l'ultimo tenuto a Marburgo), si ha un'altra significativa testimonianza del definitivo congedo dalla teologia e del fatto che la *Seinsfrage* intende essere spostamento, rielaborazione e ripetizione di quelle domande sulla provenienza del teologico che la teologia, in quanto disciplina, non può articolare. In una nota apposta a una lunga sezione de-

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di P. Jaeger, ed. it. a cura di R. Cristin e A. Marini, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 100-101.



dicata al nesso tra esserci e temporalità, Heidegger afferma che il senso della trascendenza va indagato a partire dalla trascendenza dell'esserci (sono pagine in cui echeggia la ben nota frase, contenuta alla fine del par. 7 di *Sein und Zeit*, in cui si afferma che «Sein ist das *transcendens* schlechthin», «l'essere è il *transcendens* puro e semplice»); solo in tal modo, infatti, si chiarisce anche la provenienza di quella specifica comprensione dell'essere che sta alla base della teologia. Tale nota si conclude con un rimando alla profonda religiosità che anima la ricerca ontologica sul senso dell'essere: «E l'autentico metafisico non è più religioso dei fedeli, dei membri attuali di una "chiesa" o addirittura dei "teologi" di ogni confessione?»<sup>37</sup>. È chiaro che ormai, per Heidegger, quella religiosità che si confondeva con l'ascesi della ricerca scientifica ha acquisito uno statuto ben preciso, ed è tale da non richiedere nemmeno più un confronto con l'eredità cristiana. Ma si ha l'impressione che poi si sia riproposto, seppur in forma nuova, uno dei problemi che avevano segnato l'inizio del cammino di pensiero heideggeriano. Potremmo formularlo così: dove trovare quegli esempi di cui servirsi per poter articolare, entro il discorso filosofico, una *Gottesfrage* che sia all'altezza dei compiti che le assegna la *Seinsfrage*? Come si è visto sopra, il giovane Heidegger aveva cercato nell'esperienza del tempo espressa dalle comunità protocristiane e dai mistici medievali un esempio che gli servisse per illustrare quanto la ricerca fenomenologica metteva in luce attraverso una rigorosa analisi della fatticità dell'esistenza. Non diversamente, dopo *Sein und Zeit* Heidegger deve esibire degli esempi che gli permettano di illustrare come l'interrogazione filosofica sull'*Ereignis* e sulla differenza ontologica sia capace di alludere a un'esperienza possibile. Non si pensi qui in alcun modo a qualcosa che sia classificabile nei termini di un *Erlebnis* religioso. Ma sarà religioso il carattere della *Grundstimmung* che caratterizzerà il modo in cui gli umani devono apprendere a conformarsi alla sottrazione dell'essere: dal momento che l'annuncio dell'*Ereignis* si dà all'interno di una ricognizione della metafisica che è in primo luogo distruzione dell'ontoteologia, il vuoto lasciato dal Dio dell'ontoteologia andrà delimitato – non certo riempito! – con figure del divino capaci di *nominare* quel vuoto. Tale potere di nomina viene trovato nella parola dei poeti, segnatamente di Hölderlin. Ora, una disamina della lettura heideggeriana di Hölderlin qui non è ovviamente possibile. Si può però proficuamente richiamare l'attenzione sul fatto che tale lettura si intreccia con una specifica immagi-

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, a cura di K. Held, ed. it. a cura di G. Moretto, Il Melangolo, Genova 1990, p. 196, nota 9.

ne della Grecia, la quale non è senza rapporto con la scepse che caratterizza la riflessione sulla finitezza umana presente nell'opera di Overbeck.

Il primo punto che andrebbe chiarito riguarda le mediazioni che stanno sullo sfondo del discorso heideggeriano. A venire in mente per primo è Walter Friedrich Otto. Le principali opere di quest'ultimo, *Die Götter Griechenland* e *Dionysos*, uscite rispettivamente nel 1929 e nel 1933<sup>38</sup>, sono infatti coeve a quella fase della ricerca heideggeriana in cui inizia a farsi strada il tentativo di trovare nella Grecia cantata da Hölderlin la patria degli dèi fuggiti. Otto fu il teorico della religione greca che più di ogni altro, nella Germania del tempo, aveva contribuito a rendere presenti gli dèi greci in quanto entità che accompagnano la vita degli umani e che, pur non curandosi troppo del destino di questi ultimi, testimoniano il radicarsi dell'esistenza in quello spazio aperto segnato dalla *phýsis* in quanto potenza creatrice e distruttrice ad un tempo. Anche se Otto non manca di notare che il poetare hölderliniano canta l'assenza degli dèi, di contro a una concezione del divino greco che, nella propria interpretazione, era segnata dall'onnipresenza degli dèi nella natura, Hölderlin resta, anche per Otto, colui che maggiormente può avvicinare l'uomo moderno a una comprensione autentica della religiosità greca<sup>39</sup>. Impegnato a liberare il mondo greco dai filtri di un'interpretazione filologica incapace di comprendere i Greci, Otto, infine, si pose deliberatamente l'obiettivo di rendere attuale la lettura del mondo greco proposta a suo tempo da Nietzsche. Sarebbe però un grave errore credere che Otto sia stato l'unico autore tenuto presente da Heidegger per avvicinarsi alla potenza del sacro cantato da Hölderlin – come sarebbe un errore credere che Otto, a sua volta, sia stato un buon interprete di Nietzsche allorché pose sotto il nume tutelare di quest'ultimo il proprio tentativo di recuperare lo spirito del dionisismo saltando la mediazione offerta dalle discipline filologiche e storico-religiose<sup>40</sup>. In modo assai più opportuno, sarebbe allora il caso di rimandare piuttosto a figure come Karl Reinhardt e Wolfgang

<sup>38</sup> Cfr. W.F. Otto, *Gli dèi della Grecia. L'immagine del divino nello specchio dello spirito greco*, a cura di G. Moretti e A. Stavru, Adelphi, Milano 2004 e Id., *Dioniso. Mito e culto*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2002.

<sup>39</sup> Cfr. W.F. Otto, *Mythos und Welt*, Klett, Stuttgart 1962, pp. 96-148.

<sup>40</sup> Sull'immagine della Grecia che emerge dal lavoro di Nietzsche interprete dell'antico, mi permetto di rimandare all'ultimo capitolo di G. Leghissa, *Incorporare l'antico. Filologia classica e invenzione della modernità*, Mimesis, Milano 2007. Su Otto – e sul suo ruolo all'interno del *Nietzsche-Kult* imperversante nella Germania di allora – cfr. H. Cancik, *Dionysos 1933. W.F. Otto, ein Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik*, in R. Faber-R. Schlesier (eds.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1986, pp. 105-123.

Schadewaldt per comprendere grazie a quali stimoli Heidegger sia giunto a trovare proprio in Hölderlin il cantore di quello *Heilige* che salva («heilt») mettendo gli umani in condizione di sopportare l'assenza degli dèi.

Allievo di Wilamowitz, ma al tempo stesso per nulla insensibile ai moniti lanciati da Nietzsche contro una filologia che tenta di obiettivare lo spirito greco per rinchiuderlo nella gabbia di un'interpretazione che non sa parlare alla vita, Reinhardt fu acuto interprete di quel mondo greco che è sì irrimediabilmente perduto, ma che può ancora parlare all'uomo moderno al di là delle varie ideologie del classicismo<sup>41</sup>. Un preciso riconoscimento del debito contratto da Heidegger nella sua lettura di Sofocle si ha nel corso heideggeriano del 1935, *Einführung in die Metaphysik*<sup>42</sup>, ove per altro anche la lettura di Eraclito e Parmenide, tesa a mostrare la profonda consonanza tra i due, risente dei tentativi ermeneutici compiuti da Reinhardt nella medesima direzione nel suo saggio su Parmenide uscito nel 1916<sup>43</sup>. Ma ancor più interessanti, forse, le reciproche consonanze che si lasciano cogliere tra la ricezione della greicità in Heidegger e quella attuata da Schadewaldt. Questi fu collega di Heidegger a Friburgo e, nei turbolenti momenti che seguirono la presa del potere da parte dei nazisti, ne appoggiò la candidatura a Rettore, contro Wolf Aly, uno sfegatato nazionalsocialista<sup>44</sup>. Schadewaldt non solo fu autore di importanti studi sul mondo greco arcaico, da Omero ai tragici, ma si occupò intensamente di Hölderlin<sup>45</sup>. L'ipotesi, che qui può essere soltanto suggerita, è che tanto da Reinhardt, quanto da Schadewaldt, Heidegger trasse non pochi spunti in vista della definizione di quella sorta di «religiosità delfica» incentrata sull'uomo inteso come il *brotós*, il «mortale», che viene sviluppata nelle letture hölderliniane. Si tratta di una religiosità priva di ogni teologia – «nell'epoca della loro grandezza e autenticità»,

<sup>41</sup> Cfr. A. Momigliano, *Premesse per una discussione su Karl Reinhardt*, in «Rivista Storica Italiana» 87(1975), pp. 311-318. Esemplare, per comprendere il peculiare approccio all'antico che anima le ricerche di questo autore: K. Reinhardt, *Die klassische Philologie und das Klassische* (1941), in Id., *Das Vermächtnis der Antike*, a cura di C. Becker, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989<sup>2</sup>, pp. 334-360.

<sup>42</sup> Cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1979, p. 117. Il testo di Reinhardt su Sofocle uscì due anni prima, nel 1933 (cfr. K. Reinhardt, *Sofocle*, tr. it. di M.A. Forgione, Il Melangolo, Genova 1989).

<sup>43</sup> Cfr. M. Isnardi Parente, *Karl Reinhardt storico della filosofia*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 5(1974), pp. 1320-1332.

<sup>44</sup> Cfr. H. Flashar, *Biographische Momente in schwerer Zeit*, in Th.A. Slezák-K.-H. Stanzel (eds.), *Wolfgang Schadewaldt und die Gräzistik des 20. Jahrhunderts* (Spudasmata, 100), Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2005, pp. 151-169.

<sup>45</sup> Cfr. W. Schadewaldt, *Hellas und Hesperien*, a cura di R. Thurow e E. Zinn, Artemis, Zürich-Stuttgart 1970, vol. 2, pp. 167-332.

sostiene infatti Heidegger, «i Greci non hanno avuto alcuna “teologia”»<sup>46</sup>. Ma pur sempre di religiosità si tratta, se è vero che essa deve permettere la nascita, se non di un rituale, per lo meno di quello che – con parole assolutamente non heideggeriane – si potrebbe definire un atteggiamento interiore, capace di una sosta pensosa di fronte alla mortalità intesa quale orizzonte intrascendibile dell’esistenza<sup>47</sup>.

Certo, parlare di religiosità a tale proposito può sembrare un azzardo: a prima vista, il messaggio religioso heideggeriano non si indirizza infatti a nessuna comunità storica concreta – e men che mai a quella *Volksgemeinschaft* istituita dai nazionalsocialisti cui Heidegger, nel 1933, si rivolse con toni entusiastici nel famigerato discorso di Rettorato. Tuttavia, la meditazione sull’*Ereignis*, contenuta già per intero in quella sorta di “laboratorio” che sono i *Beiträge zur Philosophie*, composti tra il 1936 e il 1938, e poi esposta in lungo e in largo nelle opere successive al 1945, vuole avere di fronte a sé un uditorio specifico, composto dai «venturi dell’ultimo dio», che sono quei «pochi» che sanno sopportare con ritegno (*Verhaltenheit*) il sottrarsi dell’essere. Per quanto nascosti e inappariscenti, questi «pochi» rispondono al cenno dell’ultimo dio, e in virtù di tale risposta possono conferire un senso inedito al rapporto che lega alla terra le umanità storiche<sup>48</sup>.

Non è difficile immaginare che a capo dei «venturi dell’ultimo dio» avrebbe voluto mettersi Heidegger stesso, se le tesi esposte nel discorso di Rettorato avessero trovato orecchie disposte all’ascolto. Né è difficile immaginare che Heidegger, con questa insistenza sul carattere inattuale del proprio interrogare, abbia voluto conferire a quest’ultimo un tono elevato e sublime, facendosi passare, dopo Hölderlin e Nietzsche, per l’ennesimo salvatore della patria che però resta senza discepoli degni di accoglierne il messaggio. Tuttavia, non è negabile che in Heidegger sia presente la necessità – del tutto all’altezza delle grandi domande della filosofia novecentesca – di pensare il destino della comunità umana nel suo complesso di fronte al fallimento delle teologie politiche pregresse – compresa ovviamente quella nazionalsocialista. Tale fallimento consiste nell’essersi dimostrate incapaci di porre un mito plausibile a fondamento del vivere sociale.

<sup>46</sup> M. Heidegger, *L’Inno Andenken di Hölderlin*, tr. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, Mursia, Milano 1997, p. 114.

<sup>47</sup> In W. Schadewaldt, *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, in Id., *Hellas und Hesperien*, cit., vol. 1, pp. 669-685, si parla invece esplicitamente di una «teologia del-fica» incentrata sulla figura dell’uomo come mortale.

<sup>48</sup> Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall’evento)*, a cura di F.-W. von Hermann, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, pp. 387-393.

Distruggere l'ontoteologia è stato il modo scelto da Heidegger per rendere visibili i presupposti metafisici di quel fallimento. L'interrogazione sull'ultimo dio, invece, attesta la necessità di corrispondere, con una *Grundstimmung* inedita, a ciò che da tale fallimento consegue. L'ultimo dio è detto accompagnare (*vorbeigehen*) il reciproco rapportarsi di esserci ed *Ereignis*: «L'evento deve servirsi dell'esserci, e, bisognoso di lui, deve porlo nella chiamata e portarlo così dinanzi al passar via dell'ultimo dio»<sup>49</sup>. Questo «passar via» esclude che l'ultimo dio possa garantire una qualsivoglia forma di salvezza; la sua funzione, nel linguaggio immaginifico ed espressionista dei *Beiträge*, deve piuttosto evocare la possibilità che una figura divina, indeterminata quanto alla sua provenienza, ma sufficientemente distante dagli dèi che hanno svolto la loro funzione storica rendendosi presenti grazie ai concetti dell'ontoteologia, funga da viatico verso l'accettazione della mortalità. In un altro significativo passo dell'opera leggiamo infatti:

«Il giubilo più tremendo deve essere il morire di un dio. Solo l'uomo "ha" la caratteristica di stare di fronte alla morte, poiché l'uomo è insistente nell'Essere: la morte è la somma testimonianza dell'Essere»<sup>50</sup>.

Certo, in Overbeck la *Grundstimmung* che si addice alla sparizione degli dèi non ha bisogno di rimandare alla presenza di un «ultimo dio». In una pagina di *Christentum und Kultur* si può leggere:

«Proprio per il fatto che ci rende sommamente sensibili agli enigmi del mondo, la morte dovrebbe essere l'ultima cosa che ci possa servire a renderci reciprocamente difficile la vita. Occorre, piuttosto, che nella morte noi rispettiamo il più chiaro simbolo della nostra comunione nel silenzio che essa infligge inevitabilmente a noi tutti come sorte comune»<sup>51</sup>.

In un simile passo, con il pudore che caratterizza lo stile di Overbeck, c'è comunque il richiamo alla necessità di vedere nella mortalità il luogo di fondazione, se non di una comunità, almeno di quell'atteggiamento di fondo che sa rispettare l'altro, senza il quale nessuna fondazione dell'etica è possibile. Ed è un atteggiamento etico, questo, che attinge alla sapienza greca – mediata attraverso autori come Montaigne e Spinoza – intesa come luogo d'origine di una scepsi che invita al rispetto di fronte a quella potenza della natura che, attraverso la morte, tiene a distanza le illusioni di ogni possibile dominio umano sull'ente<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> *Ibi*, p. 399.

<sup>50</sup> *Ibi*, p. 236.

<sup>51</sup> F. Overbeck, *Cristianesimo e cultura*, cit., p. 187 (tr. it. modificata).

<sup>52</sup> Cfr. F. Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 5, *Kirchenlexicon Texte. Ausgewählte Artikel J-Z*, cit., pp. 598-605.

4. Giunti a questo punto, è opportuno porsi il problema seguente. Heidegger ha utilizzato una concettualità che non intendeva presupporre il teologico, così come libera da presupposti religiosi legati alla tradizione cristiana voleva essere la *Grundstimmung*, pur connotata religiosamente, che accompagna il pensiero dell'*Ereignis* entro la complessa cornice filosofica dei *Beiträge*; tuttavia, nel far questo, non ha forse tradotto in termini filosofici una serie di questioni trattate dalla teologia? Parimenti, l'esperienza del sacro, interpretata alla luce del poetare hölderliniano, non è mimesi e riproposizione di un'esperienza che ha antecedenti illustri all'interno della tradizione mistica non solo cristiana, ma anche ebraica e islamica? La figura del «dio fuggito», o comunque assente, non è ripetizione di un *tópos* la cui presenza si lascia attestare in molte descrizioni dell'esperienza religiosa sorte in ambito premoderno? Il problema, ovviamente, è di natura generale, e riguarda il rapporto che intrattiene l'esperienza religiosa sorta in seno alla modernità a partire dall'accettazione della morte di Dio (di cui il discorso heideggeriano sull'«ultimo dio» può valere come esempio illustre) con tutte quelle esperienze religiose che, pur contemplando la possibilità di un'assenza – o di un silenzio – del dio, sono sorte e si sono sviluppate, in forma letteraria o teologica, all'interno di una cornice culturale premoderna – o comunque estranea alla modernità.

La questione così sollevata è legittima, ed è una questione che non a caso ha trovato un'articolazione filosofica di estremo interesse all'interno dell'opera di due autori – Löwith e Blumenberg – che ben conoscevano le riflessioni overbeckiane sul rapporto tra religione e modernità. Per Overbeck è un fatto che il cristianesimo sia giunto alla sua fine e abbia compiuto la sua parabola. Si tratta di un fatto cui è possibile attribuire una determinata rilevanza, ovvero una forma specifica di visibilità, grazie all'applicazione di un'adeguata metodologia. Ciò significa che solo con la messa a punto di quella peculiare forma di analisi dei fenomeni umani che è l'indagine storica esso ha potuto venire alla luce – in altre parole, si tratta di un fatto che solo con la modernità ha acquisito un senso riconoscibile. Tuttavia, per Overbeck la morte del cristianesimo comincia ben prima, ovvero con la perdita del senso escatologico che animava la fede delle prime comunità cristiane e che è stata compensata con varie forme di accomodamento con il mondo – alcune, come la fuga nel silenzio dei monasteri, tali da permettere almeno una resurrezione fantasmatica della tensione escatologica, altre, come la teologia, tali invece da condurre a un progressivo snaturamento della stessa esperienza religiosa cristiana. Ora, per articolare la questione che ci interessa, non importano tanto le tesi overbeckiane sulla fine del cristianesi-

mo appena richiamate, quanto la sua idea secondo cui al cristianesimo, morto come religione, sarebbe concesso sopravvivere come «cultura». Contro chi ai suoi tempi rivendicava come un punto d'onore il superamento del cristianesimo, Overbeck mostrava tutto il suo scetticismo: al pari dell'amico Nietzsche, non stimava granché la *Kultur* dei contemporanei<sup>53</sup>. Superare il cristianesimo è possibile solo se si riesce a sviluppare, in seno alla modernità, un impulso (*Antrieb*) «a tendere verso una cultura (*Bildung*) che sia abbastanza nobile ed elevata da poter sostenere il proprio diritto contro di esso»<sup>54</sup>.

Insomma, pur considerandosi distante dal cristianesimo quale esperienza religiosa, Overbeck, in quanto studioso che aveva fatto dello studio del cristianesimo il proprio mestiere, diffidava di chi pretendeva di averne trovato un sostituto che potesse esserne all'altezza. È ragionevole supporre che questo atteggiamento overbeckiano possa aver costituito, per pensatori come Löwith e Blumenberg, uno stimolo non secondario in vista della formulazione di quella questione che va sotto il nome di «secolarizzazione» e che consiste nel chiedere conto, a chi ritiene che la modernità comporti un superamento immediato del cristianesimo, di esibire delle credenziali quanto alla bontà di ciò che avrebbe preso il posto del cristianesimo stesso.

Quanto a Löwith, è noto che egli fu uno dei primi ad accorgersi del fatto che Overbeck non poteva certo essere relegato nel novero delle figure minori della cultura tedesca del XIX secolo. Già in un lavoro giovanile su Heidegger e la teologia Löwith nomina Overbeck – in particolare ricorda l'atteggiamento distaccato di quest'ultimo di fronte alla morte – per giustificare i propri dubbi non solo verso l'uso della filosofia come correttivo ontologico della teologia, ma anche verso i presupposti della stessa analisi esistenziale, che ai suoi occhi rischia di occultare quella dimensione antropologica del morire e della finitezza di cui nessuna ontologia potrà mai venire a capo<sup>55</sup>. Un decennio dopo, nella monumentale ricostruzione della dissoluzione dell'hegelismo, Löwith tributa a Overbeck un posto d'onore, concludendo l'opera con una trattazione del suo pensiero. All'enfasi con cui Nietzsche annuncia al mondo il carattere rivoluzionario della propria concezione dell'uomo e del cosmo, Löwith preferisce lo «spirito incondi-

<sup>53</sup> Ad esempio, cfr. F. Overbeck., *Werke und Nachlaß*, vol. 4, *Kirchenlexicon Texte. Ausgewählte Artikel A-I*, a cura di B. von Reibnitz in collab. con M. Stauffacher-Schaub, Metzler, Stuttgart-Weimar 1995, pp. 300-301.

<sup>54</sup> F. Overbeck, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, cit., p. 96.

<sup>55</sup> Cfr. K. Löwith, *Ontologia fenomenologica e teologia protestante* (1930), in S. Poggi-P. Tommasello (eds.), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, LED, Milano 1995, pp. 95-130.

zionatamente onesto» di Overbeck, che si nutre di una pacata scepsi, non priva di ironia, e affida al rigore dell'indagine critica il proprio interrogare. Ma, decisivo per la questione che qui stiamo affrontando, è il passo in cui Löwith afferma che la presa di posizione overbeckiana circa il rapporto tra modernità e cristianesimo «è fondata sulla convinzione che la civiltà europea senza il cristianesimo e che quest'ultimo senza la sua connessione con la civiltà non sarebbero stati quali invece furono»<sup>56</sup>. Non è escluso che Löwith, avendo a disposizione solo i materiali del *Nachlaß* pubblicati da Bernoulli, sia troppo unilaterale nell'interpretare in questo modo il pensiero di Overbeck. In questi c'è sì il fermo rifiuto di ogni odio verso il cristianesimo, come pure il rispetto verso alcuni elementi della religiosità cristiana – *in primis* verso il *memento mori* della tradizione monastica, che viene letto come una sorta di “dono” che il cristianesimo fa anche a coloro che non condivideranno più i fondamenti religiosi dell'esperienza cristiana. Ma è difficile utilizzare il pensiero di Overbeck per minimizzare il solco profondo che separa l'esperienza della modernità dall'esperienza religiosa cristiana. Tuttavia, è proprio a partire dall'interpretazione del pensiero di Overbeck appena ricordata che scaturirà l'analisi del rapporto tra modernità e tradizione teologica contenuta in *Meaning in History*, che è forse il libro più famoso di Löwith, uscito nel 1949 (e poi nel 1953 in traduzione tedesca). È in quest'opera che prende forma canonica uno dei significati più diffusi della nozione di secolarizzazione, ovvero l'idea secondo cui la filosofia della storia non sarebbe che la trasformazione della teologia della storia<sup>57</sup>. Löwith, cui premeva mettere a fuoco non tanto la storicità dell'esistenza, quanto il rapporto tra l'uomo e la natura intesa come cosmo, svolge la sua disamina dei rapporti tra la concezione moderna del progresso e l'idea teologica di salvezza con l'intento di smascherare i presupposti nascosti della filosofia della storia, al fine di decretarne l'inutilità. La storia, infatti, agli occhi di Löwith, è assolutamente priva di un senso che possa essere elaborato razionalmente: «Gli avvenimenti storici in quanto tali non contengono il minimo riferimento a un senso ultimo e comprensivo»<sup>58</sup>. La teologia della storia, almeno, possedeva una sua intima coerenza, basandosi sulla fede in un intervento divino che avrebbe posto fine al *saeculum* per instaurare cieli

<sup>56</sup> K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, tr. it. di G. Colli, Einaudi, Torino 1971, p. 569.

<sup>57</sup> Per una storia del concetto, resta utile H. Lübbe, *Secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, tr. it. di P. Pioppi, Il Mulino, Bologna 1970.

<sup>58</sup> K. Löwith, *Significato e fine della storia*, tr. it. di F. Tedeschi Negri, Comunità, Milano 1979, p. 219.



nuovi e terra nuova. In polemica con Bultmann, Löwith non interpreta la posizione del credente di fronte all'*éschaton* come una «decisione»<sup>59</sup>, bensì come una tensione tra il «già» e il «non ancora» che conferisce agli accadimenti storici un senso che non può essere svincolato dalla convinzione che questo mondo prima o poi cesserà di esistere. Nonostante la sua coerenza interna, però, anche la teologia della storia approda a un fallimento – e l'idea che il cristianesimo, come religione, sia fallito, viene esplicitamente ripresa da Overbeck. Né è senza echi overbeckiani l'intento di approdare a un'antropologia filosofica, che poi Löwith esporrà nelle opere successive, in cui sia possibile un recupero dell'antica scepri quale antidoto di fronte all'insensatezza di un mondo che continua il suo eterno corso incurante del destino mortale che segna l'esistenza degli umani.

Ma al di là del tentativo di proporre il ritorno all'antica idea di *kósmos* quale compensazione di fronte al fallimento in cui incappano tanto la teologia della storia quanto la sua diretta discendente, la filosofia della storia, qui interessa chiedersi se è davvero soddisfacente l'ipotesi secondo cui il rapporto che i moderni intrattengono con la storia sia una semplice riedizione, per lo più inconsapevole, di schemi concettuali ereditati dal pensiero teologico. Questa ipotesi presuppone che il tentativo compiuto dai moderni di liberarsi dalla concettualità teologica – e dall'esperienza religiosa che in essa si esprime – venga privato di ogni legittimità. Non solo Nietzsche, significativamente etichettato come «apostata radicale»<sup>60</sup>, ma tutti i protagonisti della riflessione moderna sulla storia finiscono per risultare, loro malgrado, dei teologi travestiti. In altre parole, spiegare la filosofia della storia come trasformazione della teologia della storia significa semplicemente indebolire il peso del presupposto teologico, senza però render conto in alcun modo del fatto che la riflessione moderna sulla storia è nata in netta e consapevole opposizione a ogni forma di pensiero teologicamente orientato.

È per dare conto della legittimità che possiede il gesto moderno di emancipazione dalla teologia che Blumenberg mise a punto la monumentale ricostruzione della curiosità teoretica contenuta in *Die Legitimität der Neuzeit*. Grazie all'introduzione della nozione di epoca, la modernità non solo introduce la possibilità di leggere il corso della storia come successione di fasi, ma rende possibile la legittimazione di se stessa come epoca in cui si attua una rottura radicale con quanto viene prima. Volendo dare conto degli effetti anche antropologici di tale rottura, non si può far ricorso

<sup>59</sup> Cfr. *ibi*, p. 216.

<sup>60</sup> *Ibi*, p. 254.

alla nozione di secolarizzazione, per la quale «anche un ateismo postcristiano diventa una forma di espressione, interna al cristianesimo, di una teologia negativa, e un materialismo diviene la prosecuzione dell'incarnazione con altri mezzi»<sup>61</sup>. Non solo: la tesi della secolarizzazione, in quanto ultimo *theologoumenon*, tende surrettiziamente a far insorgere in chi accetta le conseguenze della secolarizzazione un senso di colpa per aver provocato un allontanamento o una rottura con le presunte origini cristiane del moderno<sup>62</sup>. Per smontare i presupposti da cui muove il teorema della secolarizzazione, Blumenberg mostra come esso si basi su un erroneo sostanzialismo storico, il successo del quale dipende «dalla dimostrazione di costanti nella storia»<sup>63</sup>. Poiché non giova, alla ricostruzione storica, introdurre *quanta* storici elementari, bisogna trovare una spiegazione alternativa del fatto – che certo Blumenberg non intende negare – che «senza il cristianesimo l'età moderna sarebbe impensabile»<sup>64</sup>. Questa viene trovata nella nozione di «rioccupazione» (*Umbesetzung*)<sup>65</sup>. Con essa ci si riferisce al modo in cui determinati modi di sentire e di pensare, di interpretare il mondo e di darvi senso, sorti in un contesto specifico, dischiudono un orizzonte di interrogazioni con cui dovranno fare i conti le umanità storiche che, operanti in contesti diversi, si ritroveranno ad articolare le medesime domande, ricevute in eredità, senza però poter condividere gli atteggiamenti e i bisogni che ne stavano alla base e ne giustificavano l'insorgenza. Si tratta di una nozione, come si può vedere, di estremo interesse dal punto di vista epistemologico, in quanto permette di articolare tanto la questione delle rotture quanto quella delle continuità in seno al decorso storico senza presupporre alcuna forma di sostanzialismo. Applicata al contesto che ci interessa, essa comporta quanto segue. Come il cristianesimo ha ricevuto in eredità dall'universo culturale ellenistico una serie di domande sulla salvezza che erano onnipresenti tanto nel discorso filosofico – si pensi al dio del *perì kósmou* pseudoaristotelico – quanto negli ambienti della cultura popolare – si pensi alle tesi di Dodds sull'angoscia a cui tentavano di far fronte sia pagani che cristiani – e le ha elaborate in modo originale, così il mondo moderno si è ritrovato a fare i conti con una serie di domande che, sorte in ambito teologico, richiedeva-

<sup>61</sup> H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna* (1974), tr. it. di C. Marelli, Marietti, Genova 1992, p. 122.

<sup>62</sup> Cfr. *ibi*, p. 126 (pagina in cui Blumenberg compie un significativo rimando alle tesi di Overbeck sulla teologia come *Verweltlichung* per argomentare meglio la propria tesi).

<sup>63</sup> *Ibi*, p. 35 (ma si vedano anche le pp. 119-120).

<sup>64</sup> *Ibi*, p. 37.

<sup>65</sup> Cfr. *ibi*, pp. 70-71.

no risposte diverse da quelle fornite dalla teologia e dovevano essere riarticolate sulla base di quelle nuove disposizioni, assolutamente inedite, che il modo di sentire moderno aveva introdotto.

Quel che in tal modo Blumenberg riesce a spiegare e giustificare è il gesto di autoaffermazione (*Selbstbehauptung*) che caratterizza l'autocomprensione dei moderni. Con tale espressione non va intesa la volontà dei moderni di prendere il posto del dio che, nietzscheanamente, avrebbero ucciso, oppure – secondo l'interpretazione banalizzante ma ahimè diffusa della morte di dio – la volontà di liberarsi da ogni vincolo etico-morale poiché sarebbero venute meno le sanzioni in cui incappa chi trasgredisce la legge divina; che la modernità sia frutto di un processo di autoaffermazione (e non, quindi, di secolarizzazione) significa che il nulla a fondamento del quale si pone il soggetto per legittimare la propria pretesa di conoscere e di accedere, con i propri mezzi, alla verità non costituisce più un problema significativo, ma si limita a essere la traccia del vuoto lasciato da quel divino che, in contesti premoderni o extramoderni, svolgeva la funzione di fondamento. Precisamente in tale ottica si potrebbe interpretare anche la posizione di chi, come Heidegger, è andato alla ricerca di nuovi nomi per rielaborare la questione del fondamento senza far ricorso alla concettualità dell'ontoteologia. Blumenberg, più sobriamente, non ha mai voluto addentrarsi negli abissi dell'essere dischiusi dalla meditazione sull'*Ereignis* e ha preferito alla riflessione sulla differenza ontologica quella sulla distanza che separa l'uomo dal mondo<sup>66</sup>. A partire dal programma enunciato nei *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, ma senza dimenticare i risultati a cui era pervenuto in *Die Legitimität der Neuzeit*, Blumenberg ha sviluppato una complessa riflessione sulle varie modalità in cui si dispiegano le strategie scelte dagli umani per compensare la deficienza adattiva che li caratterizza e liberarsi così dal peso di un reale che, se avvicinato senza mediazioni, rischia di risultare schiacciante a causa della sua insensatezza. In tale contesto si spiega anche l'intermessa riflessione sul mito<sup>67</sup>, all'interno della quale quest'ultimo viene connesso all'umano bisogno di raccontar storie. Da un lato, Blumenberg mostra come l'invenzione di miti, l'edificazione di complessi sistemi teologici o di raffinate teorie filosofiche siano tutte attività riconducibili al bisogno umano di tenere a distanza il reale; d'altro lato, si

<sup>66</sup> Cfr. P. Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Mohr, Tübingen 2000.

<sup>67</sup> Cfr. soprattutto H. Blumenberg, *Elaborazione del mito* (1979), tr. it. di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1991.

sforza di distinguere la diversa funzione che svolgono, a seconda dei contesti storici di volta in volta caratterizzanti, il raccontar miti, ai quali non si deve credere, la costruzione di sistemi teologici, che aspirano a determinare in modo esclusivo di quanta verità possa disporre l'uomo, e, infine, la riflessione filosofica, che parte dalla carenza strutturale di conoscenze vere che affetta l'uomo per giustificare il ricorso al metodo e all'argomentazione razionale quale via di accesso a un mondo il cui senso possa essere condiviso da una comunità storica.

Ma è bene osservare che la riflessione blumenberghiana, in quanto si è svolta in profonda consonanza con le domande lasciate da Overbeck in eredità ai suoi posteri, non può in alcun modo essere assimilata a un qualsivoglia tentativo di difendere le ragioni del mito di fronte ai limiti di una ragione che si pretenderebbe capace di dominare la totalità del senso e di ergersi a solo arbitro del vero. Pur riconoscendo che un abisso separa la vita finita degli individui dal tempo necessario per conoscere il mondo attraverso le risorse offerte dal metodo, Blumenberg ha sempre attribuito una grande importanza al compito tradizionale della filosofia, che consiste nel proporre argomenti a favore di una concezione circa la posizione dell'uomo nel cosmo che sia alternativa a quella proposta dai miti e dalle teologie. In uno scritto pubblicato all'inizio degli anni '70, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, che costituì tra l'altro un contributo assai importante nell'ambito della *Mythosdebatte* tedesca di quegli anni, Blumenberg identifica nel tentativo di «portare a termine il mito» la motivazione di fondo di ogni indagine filosofica sul mito<sup>68</sup>. Un'eco indiretta, mi pare, del voto espresso a suo tempo da Overbeck:

«La cosa migliore è se lasciamo che il cristianesimo si spenga in pace. A che cosa serve la considerazione storica delle cose, a che cosa ci è utile, se non è in grado di fornirci questo servizio?».

Senza inimicizia, ovviamente, consapevoli del fatto che un odio anticristiano sarebbe altrettanto pericoloso di un'accettazione passiva e indifferente del cristianesimo, motivata dall'abitudine. Il punto, allora, è come «preparare al cristianesimo una fine che sia più onorevole per lui e meno disastrosa per noi»<sup>69</sup>. Un'istanza, questa, che, se accolta a partire dalla più ampia prospettiva delineata da Blumenberg, non cessa di avere una sua legittimità, tanto sul piano strettamente filosofico, quanto su quello politico.

<sup>68</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Il futuro del mito*, a cura di G. Leghissa, Medusa, Milano 2002, pp. 127-144 (da integrare con Id., *Elaborazioni del mito*, cit., pp. 751-761).

<sup>69</sup> F. Overbeck, *Cristianesimo e cultura*, cit., p. 121.

€ 22,00

ISBN 978-88-372-2377-9



9 788837 223779